

Vouloir mourir : que peut l'éthique au soir de notre vie ?

Communication non publiée présentée lors de la journée d'études de la Sixième semaine provinciale de prévention du suicide (« Suicide et personnes âgées »), organisée par la Commission provinciale de Prévention du Suicide, Liège, le 31 janvier 2006

Permettez-moi de rectifier quelque peu le titre que j'ai fort imprudemment donné à cette communication lorsque le docteur Nicolas Berg m'a proposé de la tenir. Tout d'abord, je voudrais vous avertir que la réflexion que je vais vous proposer ce matin ne concernera pas spécifiquement le suicide des personnes âgées, tout simplement parce que je n'ai aucun titre, c'est-à-dire ni la formation, ni l'expérience vécue, pour me prononcer sur le sujet. C'est transversalement à mon propos qu'il en sera question.

Je voudrais ensuite préciser que le sens du mot « éthique » tel que je l'emploie ici doit se distinguer de la « morale ». Il ne s'agit pas pour moi d'envisager la question du suicide à partir d'une ou de théorie(s) morale(s) déterminant les vérités morales, ou les principes de l'action juste ou droite. Il y a beau temps que le suicide ne fait plus l'objet d'une évaluation morale en termes de bien ou de mal. A la différence de la philosophie morale, l'éthique n'est pas une doctrine ; l'éthique n'est pas constituée par un ensemble de vérités morales, mais renvoie à un certain exercice de la pensée, à une certaine modalité de la pensée. On peut appeler « éthique » une pensée qui réfléchit et éventuellement transforme le rapport qu'un homme entretient avec lui-même ; ainsi, on peut dire que celui qui se met à questionner sa propre existence, qui l'évalue et essaie de la transformer, c'est-à-dire de la conduire ou de l'assumer autrement, est quelqu'un qui est engagé dans une démarche éthique. Mais il faut encore préciser que les manières de questionner ainsi sa propre existence et d'essayer de la moduler ou de la façonner (les manières de se rapporter à soi) sont variables, sans doute d'un individu à l'autre, mais plus encore d'une époque à une autre. La manière dont l'homme moderne interroge sa propre existence est très différente de celle de l'homme de l'antiquité grecque ; et le rapport à soi du chrétien médiéval est aussi très différent du rapport à soi caractéristique du stoïcien romain.

Si je souligne ceci, c'est pour montrer que le domaine de l'éthique ou du rapport à soi qui constitue le sujet est variable historiquement, et qu'on ne saurait pas le comprendre sans le rapporter d'une manière ou d'une autre à la société et à la culture dans laquelle il est inscrit. C'est la raison pour laquelle un questionnement éthique quel qu'il soit n'est jamais isolé de ses conditions sociales et culturelles. Ce que je voudrais essayer de montrer, c'est que si le suicide peut faire l'objet d'un questionnement éthique, celui-ci n'aura de sens que si on le met en contexte, c'est-à-dire si nous prenons en compte la situation concrète, sociale, dans laquelle se pose aujourd'hui, ici et maintenant, la question du suicide. En d'autres termes, si nous nous plaçons dans la perspective de l'action, il faut dire que l'éthique appelle une politique.

Dernière remarque enfin, sur la manière finalement très classique que j'ai adoptée pour structurer mon propos : il apparaîtra peut-être à ceux d'entre vous qui sont rompus à la dissertation philosophique, que la problématique n'est peut-être rien d'autre que celle de l'opposition entre liberté individuelle et déterminisme social, dont il s'agira de montrer qu'elle est une alternative un peu abstraite, et qu'on ne saurait concevoir de liberté indépendamment de la société, ni de société proprement humaine sans faire place à la liberté.

Suicide et éthique ; exemple du stoïcisme ; les limites d'une approche éthique

Dans la mesure où l'éthique n'est pas une doctrine, nous ne pouvons attendre de l'éthique qu'elle nous donne une solution toute prête au problème du désir de mort. En

revanche, nous savons que de nombreux philosophes, depuis l'Antiquité, ont réfléchi à la mort, et plus précisément au rapport que nous entretenons, dans notre existence, avec la mort. Dans la modernité philosophique, par exemple, les philosophies existentialistes se sont affrontées sur cette question, sur le lien entre notre « finitude » (notre caractère d'être finis ou limités) et notre « être-mortel ». On peut trouver chez Sartre et Heidegger les éléments d'une éthique, c'est-à-dire des indications susceptibles d'orienter notre questionnement sur nous-mêmes, d'orienter nos interrogations sur le rapport que nous entretenons avec notre propre vie et par conséquent avec notre propre mort, et sur la possibilité que nous avons de vouloir notre propre mort. Je pense qu'il y a un véritable bénéfice pratique et existentiel à tirer de la lecture de ces auteurs, tout simplement parce qu'ils nous aident à voir autrement notre propre existence, et à nous détacher des évidences du quotidien.

Cependant, c'est plutôt du côté de la philosophie et de l'éthique de l'Antiquité que je vais vous amener un instant. D'abord parce que c'est sans doute dans l'Antiquité que la philosophie a été le plus liée à une pratique éthique, c'est-à-dire à une pratique de vie ou d'existence. Nombreux sont les philosophes pour lesquels l'effort de connaissance et de rationalité appelait tout un travail sur soi, un art de la conduite de sa propre existence qui visait à la rendre la plus belle possible, la plus équilibrée, etc. Or, c'est dans le cadre de ces « éthiques » (car il y eut bel et bien différentes éthiques) que les philosophes ont abordé la question de la mort et notamment de la mort volontaire, c'est-à-dire, du suicide. À côté des suicides, qui, tout au long de l'Histoire, ont été commis par des individus voulant échapper au déshonneur social, il y a quelques exemples de suicides qui sont étroitement liés à une certaine conception de la mort et à un certain art de l'existence. Ces suicides-là ont été pratiqués dans des écoles philosophiques précises qui ont conçu la mort volontaire comme un geste qui témoigne d'une existence libre et d'une grande maîtrise de soi.

L'exemple le plus connu est celui de Sénèque, qui se suicida en 65 (notamment pour des raisons politiques), et dont la légende veut qu'il ait été calmement et résolument au-devant de la mort. La légende du suicide de Sénèque trouve ses raisons dans l'éthique stoïcienne qu'il avait faite sienne. Pour les stoïciens, la Nature constitue un tout rationnel ; la Raison gouverne le monde et tout ce qui se passe dans le monde (naturel et humain) obéit à une inflexible nécessité, à un Destin. Dans cette conception, les troubles et les difficultés éprouvées par les hommes ne doivent pas l'inciter à essayer de changer le cours du monde extérieur. Celui-ci étant inflexible, ordonné et rationnel, il ne contient aucun mal ; si l'homme éprouve des troubles, il n'y a pas à cela d'autre cause que lui-même. Tout vient de lui-même et de son désaccord avec la raison à laquelle obéit la nature ; les difficultés éprouvées par l'homme, les passions négatives dont il est affecté proviennent donc en réalité non pas de causes extérieures, mais des représentations qu'il se donne du monde. Ainsi les stoïciens recommandent-ils aux individus une forme d'activité spirituelle, dans laquelle ils travaillent pour ainsi dire leur monde intérieur, et dans laquelle ils s'efforcent de neutraliser et de dominer toutes les passions, les affects, les représentations, les désirs qui tendent à la mettre en dysharmonie avec la Nature rationnelle. L'idéal stoïcien est un idéal d'*apathie* : c'est l'autonomie par rapport aux passions qui est donc la clé de la paix de l'âme, c'est-à-dire la clé du bonheur. C'est en gagnant une véritable maîtrise de soi, de ses affects, que l'on se met en accord avec l'ordre du monde.

Parvenir à cet état d'*apathie* n'est pas chose aisée : l'éthique stoïcienne va de pair avec toutes sortes d'exercices spirituels — on en trouve également dans les autres écoles philosophiques, dans l'épicurisme, dans les écoles sceptiques et cyniques, etc. —, et notamment un exercice quotidien de méditation des maux divers qui affectent la vie humaine. La *praemeditatio malorum*, la considération anticipative des souffrances auxquelles nous sommes exposés, c'est aussi méditer sa propre mort, la considérer *comme elle est*, et nous affranchir de toutes les représentations surajoutées qui nous la font craindre, qui nous la font redouter ou qui nous la rendent triste. A bien la

considérer, nous savons que nous n'avons pas à la craindre, puisque lorsque nous sommes vivants, elle n'est pas là et lorsqu'elle est là, nous n'y sommes plus pour l'éprouver et nous en angoïsser. Comme les épicuriens, les stoïciens considèrent qu'il faut nous affranchir des affects et des représentations que nous attachons à la mort.

Mais il ne s'agit pas seulement de connaître ainsi la mort, d'en saisir le sens, ou de s'en convaincre : cette méditation, c'est d'abord avant tout *s'exercer* à la mort. C'est se mettre soi-même, par la pensée, dans la situation de quelqu'un qui va mourir, qui est au bord de la vie. C'est s'obliger, si l'on veut, au test du réel (HS, p. 340). Que permet cette mise en situation si particulière ? D'après Michel Foucault, qui a consacré de longues analyses au stoïcisme, se placer ainsi à l'extrémité de sa vie, c'est se donner une vue plongeante sur l'existence et le monde, se donner une vue de la totalité de ce qui est et a été ; prendre ce point de vue, c'est se donner la liberté, non pas de changer les choses ou le cours du monde, mais d'accepter cette totalité. C'est le point idéal depuis lequel je peux neutraliser ou vaincre mes propres passions, et apprendre par là à être ferme et résolu devant l'adversité. Mais c'est aussi le lieu où je puis me placer pour délibérer librement avec moi-même au sujet de mon existence elle-même : est-ce que je veux vivre (c'est-à-dire accepter le tout du monde avec ses grandeurs et ses douleurs), ou est-ce que je veux mourir ?

Ce qui est intéressant dans le cas de Sénèque, c'est qu'il ne se contente pas de dire, en bon stoïcien, que la mort n'est ni mauvaise ni triste (ce sont nos passions qui la font apparaître telle ou telle, et ce sont nos passions qui nous rendent esclaves, nous ne sommes jamais que les esclaves de nous-mêmes). Il nous offre aussi la possibilité de la choisir, de telle manière que cette mort volontaire ne soit elle-même rien de triste ou de « mal ». Mais ce n'est pas tout. Sénèque, en valorisant le point de vue de celui qui va mourir, donne une valeur toute spéciale à la vieillesse, il semble même faire de la vieillesse quelque chose d'idéal. Qu'est-ce que la vieillesse ? C'est précisément la période de la vie ou le moment de la vie où, nous rapprochant de la fin, nous pouvons prendre cette vue plongeante sur soi et sur le monde. C'est précisément un moment de liberté où, en se libérant des charges qui sont celles de l'homme actif dans la cité, l'individu peut faire une sorte de retour à soi par lequel il apprend à se voir autrement, et à considérer le monde et la nature depuis un point de vue nouveau, affranchi des passions et des affects qui nous dissimulent son caractère ordonné et rationnel. De ce point de vue, la vieillesse n'est pas seulement un âge concret de la vie, mais c'est un état d'esprit idéal, vers laquelle est orientée l'ascèse du stoïcien. Un état d'esprit et de corps, dans lequel on devient à même d'affranchir le soi, de le rendre libre de ses passions, et ainsi de l'armer et de l'équiper pour faire face à l'adversité. En d'autres termes, la vieillesse est un but positif de l'existence, ce vers quoi il faut tendre comme un point de rejoinement de soi et donc, ce à quoi il faut se préparer ou s'exercer. L'idéal d'une vieillesse accomplie rend possible, déjà pour l'homme adulte qui s'y prépare, un certain rapport à sa propre existence : c'est faire comme si elle était déjà achevée, afin de prendre cette vue plongeante sur soi. Je cite les *Questions naturelles* de Sénèque :

« Ce qu'il y a de grand, c'est d'avoir son âme sur le bord des lèvres et prête à partir. On est libre alors non par droit de cité, mais par droit de nature »

Quels enseignements éthiques pouvons-nous, nous contemporains, hommes d'aujourd'hui, tirer d'un retour à l'histoire, et plus précisément d'un retour au stoïcisme romain ? On peut certes y puiser une source d'inspiration directe pour penser notre vie aujourd'hui, dans une démarche individuelle ou singulière. Le principal apport d'un regard sur l'histoire est sans doute de nous décentrer par rapport à nous-mêmes, par rapport à nos évidences : la vieillesse et la mort n'ont pas toujours et partout été considérées seulement comme une « triste réalité ». Le cas, certes exceptionnel, de Sénèque nous montre les liens possibles de la liberté, d'une vie hautement accomplie et de la mort volontaire.

Mais la vérité pour nous de ce cas historique, c'est aussi que cette manière de regarder la mort et la vieillesse est en réalité tout à fait singulière. Non pas parce qu'elle est relative à un homme particulier, mais parce qu'elle est intimement liée à une culture, à une époque ; aborder ainsi l'existence et le suicide, c'était une possibilité qui ne concernait qu'une toute petite élite, dont le statut social fournissait les conditions de cette liberté de penser sa vie et de travailler sa propre conduite. Le risque d'une approche exclusivement éthique du suicide quel qu'il soit, parce qu'elle est centrée sur l'individu et qu'elle s'adresse à lui en tant qu'individu libre, c'est qu'elle passe sous silence les conditions sociales objectives de la mort volontaire ; elle masque les contraintes qui pèsent sur l'individu (positivement ou négativement), elle ignore le fait que pour nous, aujourd'hui, le suicide a une vérité comme phénomène social.

Suicide et sociologie

A l'opposé de l'approche éthique de la mort volontaire, Durkheim (1897), l'un des pères fondateurs de la sociologie scientifique en France, a d'emblée considéré le suicide comme un phénomène social. De cet acte, que nous considérons volontiers comme émanant de l'individu, et comme relevant de sa seule intimité (peut-être par excellence l'acte individuel : il n'y a que moi qui peut, par définition, me suicider), Durkheim montre que les véritables causes sont *sociales*. Les motifs particuliers qu'invoquent les candidats au suicide, ou ceux qui laissent derrière eux une « explication » à leur geste ne sont en réalité que des occasions pour des forces sociales, c'est-à-dire les contraintes propres aux mécanismes collectifs de se manifester : la société est selon lui un pouvoir, et plus précisément un pouvoir moral, qui « règle » les sentiments et l'activité des individus (S, p. 265), et Durkheim affirme : « Entre la manière dont s'exerce cette action régulatrice et le taux social des suicides il existe un rapport » (S, p. 265).

Appuyé sur de nombreuses données statistiques, Durkheim met en évidence, par élimination successive d'hypothèses causales diverses, les facteurs qui déterminent une société ou un groupe social à connaître un certain taux de suicide. Il aboutit à la conclusion que « chaque société est prédisposée à fournir un contingent déterminé de morts volontaires » (réf. ??). Le taux de suicide dans une société (et pourrait-on ajouter, pour être plus précis, dans un groupe social quelconque) est, d'après sa démonstration, en proportion du degré d'intégration que présente ce groupe social. A l'heure actuelle, les données dont disposent les sociologues sont beaucoup plus fines et aussi beaucoup plus nombreuses, mais elle ne contredisent pas fondamentalement l'intuition de Durkheim : si les modalités de l'intégration sociale diffèrent fortement d'une société à l'autre — ce n'est pas la même chose d'appartenir à un groupe d'agriculteurs en économie de subsistance en Afrique et d'être un homme jeune au chômage dans une banlieue française —, il demeure que l'intégration sociale est un facteur déterminant dans ce qui reste, toujours et partout, un phénomène d'exception. Dans un livre très récent, les sociologues Christian Baudelot et Roger Establet (*Suicide, l'envers de notre monde*, Seuil, 2006), soutiennent qu'il faut reprendre et enrichir le concept d'intégration sociale :

« Une société est intégratrice lorsqu'elle fournit à chacun de quoi construire l'estime de soi dans ses interactions avec les autres », lorsqu'elle est capable de « fournir [...] des raisons sociales d'exister, de se projeter dans l'avenir ainsi que des formes d'interactions gratifiantes et efficaces » (p. 258).

Si l'on veut bien se pencher sur les caractéristiques — à chaque fois différentes pour une société donnée —, du fonctionnement social et des possibilités de construction de soi qu'elle offre, l'incidence des quatre forces repérées par Durkheim demeurent de forts indicateurs des populations à risque : la religion, la famille, l'âge et le genre (m/f) demeurent presque partout de facteurs positifs ou négatifs d'intégration sociale. On peut donc bien parler d'un déterminisme social du suicide. Si Durkheim pointait les différences entre types de confessions (juifs et catholiques se suicidaient moins que les protestants),

on sait aujourd'hui que le fait de pratiquer ou non est déterminant ; les chargés de famille et les gens mariés se suicident moins que les autres ; être jeune ou vieux, être un homme ou une femme assure ou n'assure pas, selon les pays et les sociétés, la possibilité de trouver sa place et d'être reconnu. Nous sommes au plus loin d'une approche éthique du suicide, qui présuppose, elle, la liberté de l'individu.

Est-ce que nous devons conclure, de là, que seule une perspective sociologique et déterministe du suicide est pertinente pour analyser le phénomène, et est la seule perspective valide pour une perspective de santé publique ? Depuis Durkheim, la psychologie et la psychiatrie, ainsi que l'épidémiologie¹, ont elles aussi cerné de multiples facteurs favorisant les conduites suicidaires et les passages à l'acte ; bien que le point de vue de l'individuel et celui du social génèrent des objets d'étude de nature différente, les résultats des uns peuvent nourrir les données des autres. La prise en charge collective du suicide dans des politiques de santé publique ne peut donc plus faire l'économie de démarches individuelles de soin et d'accompagnement, ni se centrer sur des solutions exclusivement politiques telle que le préconisait Durkheim (constitution de corporations professionnelles, c'est-à-dire une ré-organisation de la socialité autour du travail). Nous savons aujourd'hui qu'il y a de la marge entre le cumul, dans un individu, des facteurs déterminants et l'effectivité d'une conduite, et ceci est particulièrement vrai en ce qui concerne le suicide. Comme le soulignent, en effet, les auteurs du livre que je viens de citer :

« Le suicide [...] est dans toutes les sociétés, pour les deux sexes, dans tous les milieux et à tous les âges, un phénomène d'exception. Les forces, les pulsions, les crises qui le provoquent ou l'accompagnent sont d'abord et avant tout individuelles. [...] la plus grande partie des populations qui cumulent tous les facteurs sociaux associés au suicide ne se suicide pas. L'immense majorité des Bretons veufs ou célibataires âgés de plus de 60 ans qui vivent dans une commune rurale du Morbihan ne se pend pas » (*Suicide*, 2006, p. 254).

Le principal intérêt, à mon avis, de la sociologie actuelle ne tient pas à sa perspective déterministe, mais bien à sa perspective constructiviste. Aujourd'hui plus qu'hier attentive aux transformations sociales et à la mutabilité des structures, elle ne dissout plus l'individu dans les formations sociales, mais fait apparaître les conditions complexes qui président à la construction de son identité. La société n'est plus le tout unifié et organique idéal postulé par Durkheim, mais une pluralité de phénomènes sociaux, obéissant à des logiques diverses, qui s'agent sans se fondre les uns dans les autres et au sein desquels les individus circulent et élaborent leur propre identité. Cette perspective constructiviste a l'avantage de nous montrer que si des contraintes pèsent sur l'identité sociale de l'individu et sa trajectoire de vie, elles n'ont pas le caractère inéluctable ou inflexible des déterminismes naturels : on peut les défaire ou les construire autrement.

Si Durkheim avait partiellement raison de montrer que suicide et désintégration sociale avaient partie liée, on ne peut en conclure pour autant que notre mal moderne est tout entier imputable, comme on le dit souvent, à une société capitaliste qui livre les individus à la solitude, à l'absence de repères, à une liberté débridée et informe. Comme le notent encore les sociologues « l'évolution des taux de suicide du XIX^{ème} au XX^{ème} siècle montre que progressivement la société industrielle et urbaine a été capable de fournir, sous des formes inédites, des raisons sociales d'exister, de se projeter dans l'avenir ainsi que des formes d'interaction tout aussi gratifiantes et efficaces qu'assuraient, dans la proximité immédiate, les familles et les communautés villageoises. Les individus les

¹ L'épidémiologie « vise à recenser tous les facteurs de risques afin d'avertir les praticiens qui prennent en charge les personnes exposées au suicide », elle tient compte des déterminants génétiques, psychologiques et sanitaires, mais aussi d'une variable environnementale : la solitude et l'isolement auxquels est exposée la personne » (*Suicide*, 2006, p. 255).

mieux lotis des sociétés les plus riches peuvent désormais exister et se construire à l'échelle du village planétaire, en graduant leurs engagements et en bénéficiant des avantages multiples de la société anonyme » (*Suicide*, 2006, p. 258).

Les suicidaires, vieux ou jeunes, comme bien d'autres personnes touchées par la difficulté de vivre, ne sont pas jetés dans le vide d'une existence sans orientation. Les jeunes touchés par la très grande précarité, les personnes âgées livrées à l'isolement par la maladie, la rupture des liens familiaux et l'inutilité sociale n'ont pas à être intégrés à marche forcée, et on ne saurait dire que leur mal-être vient de ce qu'ils n'ont pas de place dans la société. Leur place est au contraire parfaitement établie et comme dessinée en creux dans les structures sociales : loin d'être livrés à une existence sans signification, ils sont ceux à qui la vie apparaît comme *sans* possibles, *sans* ouverture suffisante à décider librement, dans l'interaction avec les autres, de leur destin. Vouloir mourir n'est pas un possible parmi d'autres, mais l'unique possibilité qui reste à celui à qui tout paraît désormais impossible.

Comme je l'ai dit tout à l'heure, en m'appuyant sur Baudelot et Establet, une société intégratrice, à l'heure actuelle, n'est pas un tout harmonieux où chacun est à sa place et occupe telle ou telle fonction déterminée, mais une société suffisamment créatrice et ouverte pour que *chacun* puisse y trouver de quoi construire et reconstruire l'estime de soi. Il ne s'agit pas de dire que l'individu a le choix d'échapper à ses conditions sociales, mais de voir qu'il relève d'un choix collectif, c'est-à-dire politique, de chercher à peser sur les conditions économiques, sanitaires, scolaires, culturelles, familiales etc. dans lesquelles s'effectue, avec les autres, la construction de soi. En d'autres termes, il revient à la décision collective de chercher à donner à *tous*, et pas seulement à certains, la possibilité d'un libre usage de sa réflexion et de sa volonté, d'un libre travail sur sa propre existence. C'est dans cette perspective seulement que l'éthique, comme pratique réfléchie de l'existence retrouve tous ses droits, et peut même envisager le suicide comme une possibilité positive. Il me semble que c'est ce que voulait dire Michel Foucault lorsqu'il écrivait, dans un article plein de mordant : « Conseils aux philanthropes. Si vous voulez vraiment que le nombre des suicides diminue, faites en sorte qu'il n'y ait plus que des gens qui se tuent par une volonté réfléchie, tranquille, libérée d'incertitude » (*DE*, IV, p. 779).